Première partie. De l'ascèse chrétienne à l'ascèse grecque

p. 17-45
Texte Notes

Texte intégral

I. Caractères généraux de l'ascétisme chrétien

- 1 Olier : *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* (1650). Texte cité par Renan : Souvenirs *d'Enfa* (...)
- 2 Cf le récit de la création de l'homme dans *la Genèse* (II. 7) où la duplicité originelle de l'homme (...)
- 3 Telle est l'opinion de St Augustin (*Du libre-arbitre 2°* p. XI) qui situe l'origine du mal dans le (...)

1Parler d'ascétisme à notre époque, c'est évidemment évoquer l'aventure spirituelle d'un homme engagé dans l'accomplissement d'un idéal de vie supérieure, dans la conquête laborieuse et inlassable d'un certain type de sainteté qu'il a fait sien dans le secret de son âme ; mais surtout, c'est insister sur les difficultés inhérentes à toute purification de l'esprit et sur les pratiques singulières qui en jalonnent les étapes et en conditionnent le climat. Ainsi l'ascète, c'est le yogi ; c'est, dans notre monde héritier d'une histoire chrétienne, l'anachorète ou le cénobite voués à de légendaires mortifications. Ces personnages austères s'imposent à notre imagination à travers la luxuriance pittoresque de la littérature et de l'art hagiographiques. Des Pères du Désert aux Compagnons de Saint Bruno ou de Saint François d'Assise, la théorie est longue et impressionnante de ces moines bruns ou blancs, de ces pénitents et de ces ermites adonnés à des jeûnes extraordinaires, à des flagellations, à des macérations, livrant à leurs sens une guerre véritablement frénétique et aspirant de tout leur être à ce que M. Olier appellera, au XVIIe siècle, « l'état de mort » et qu'il caractérise comme : « un état où le cœur ne peut être ému en son fond, et, quoique le monde lui montre ses beautés, ses honneurs, ses richesses, c'est tout de même comme s'il les offrait à un mort, qui demeure sans mouvement et sans désirs, insensible à tout ce qui se présente... »[1]. Cet ascétisme chrétien prend appui dans le sentiment suraigu, vécu jusqu'au cauchemar, d'un Mal originel, Mal métaphysique viciant notre nature humaine en son tréfonds. Dans cette perspective, apparaît nettement le divorce en l'homme entre la matière (la chair) et l'esprit (l'âme) et l'impossibilité congénitale de la volonté à coïncider avec les lumières de l'intelligence et à opérer, par ses propres moyens, le salut éternel de l'âme. Autrement dit, l'ascétisme est solidaire d'une métaphysique

dualiste qui pose l'existence de deux principes antagonistes, auxquels participe la nature humaine2, et se livrant une guerre d'extermination au cœur même de l'homme. Que ces deux principes soient désignés comme Bien et Mal, Dieu et Satan, Lumière et Ténèbres, Esprit et Matière, Grâce et Nature, Ame et Corps, peu importe. Peu importe aussi de savoir s'ils sont coéternels, nés l'un de l'autre, hiérarchiquement ordonnés l'un à l'autre ou simples conditions de l'exercice de notre libre-arbitre3 : l'ascétisme peut s'inspirer tout autant du manichéisme que de la doctrine chrétienne la plus orthodoxe. C'est la même souffrance de l'âme asservie par la chair qui s'exprime dans les textes gnostiques et manichéens :

- 4 *Ginza* (568.21 22) Cité par S. Pétrement : *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéen* (...)

« J'entends la voix de l'âme
Qui pleure dans le corps4 »

2et qui fait dire à l'auteur de l'*Imitation :*

- 5 *Imitation de Jésus-Christ* (I. XXII. 3).

«*Valde enim gravatur interior homo necessitalibus corporalibus in hoc mundo*5»

- 6 La transvaluation, sous l'action de la Grâce divine, de la Jérusalem terrestre en la Jérusalem cél (...)
- 7 Sur la valeur pathique du Haut et du Bas comme coordonnées affectives-spatiales de notre présence (...)
- 8 Pascal : *Pensées.* nº 233 (éd. Brunschvicg).
- 9 Saint Augustin a analysé admirablement l'impossibilité où se trouve l'âme réduite à ses propres fo (...)
- 10 « C'est sans soutien ou avec soutien, / Sans lumière et dans les ténèbres / que je me consume peu (...)
- 11 M. Olier : *op. cit.* Cf. Renan : *op. cit*

3Dans tous les cas se trouve évoquée l'activité de deux puissances suréminentes, constituant les axes de la destinée spirituelle personnelle et collective6, le *Haut* et le *Bas* de notre être7, l'espace agonique de la vie intérieure. A ce conflit qui se livre dans l'intimité même de notre nature, nul ne peut prétendre échapper. Il définit la condition même de l'existence humaine, selon la pensée chrétienne. Du seul fait de notre irruption dans le monde, nous sommes, comme dit Pascal, « embarqués »8, obligés de prendre parti, d'opter dans « la crainte et le tremblement » (Kierkegaard). Être chrétien, c'est être divisé, tiraillé, écartelé, en mal d'unité9, en perpétuelle rupture d'équilibre, en suspens entre l'abîme éternel du *Deus absconditus*10 et l'abîme infiniment plus proche de nous, en ses frémissements tout temporels, de la chair avide et mensongère, origine de tous nos maux. « Mon Dieu » interroge M. Olier, « qu'est-ce donc que la chair ? — C'est l'effet du péché, c'est le principe du péché... Elle est tellement péché, qu'elle est toute inclination et

mouvement au péché et même à tout péché ; en sorte que, si le Saint-Esprit ne retenait notre âme et ne l'assistait des secours de sa grâce, elle serait emportée par les inclinations de la chair, qui tendent toutes au péché… Sans la grâce de Dieu, sans la vertu de son esprit, il n'y a aucune espèce d'impureté, de vilenie, d'infamie, d'ivrognerie, de blasphème, en un mot, il n'y a sorte de péché auquel l'homme ne s'abandonnât… En vérité, il n'y a aucune sorte de maux et de malheurs qui ne doivent tomber sur l'homme à cause de sa chair… toute la haine, toute la malédiction, la persécution qui tombent sur le démon, doivent tomber sur la chair et sur tous ses mouvements »11.

- 12 *Imitation de Jésus-Christ,* I. 1.3.

4Ainsi, dans un esprit de moine flagellant se trouve prononcée la condamnation de la chair et c'est une condamnation sans appel. Le corps, avec tous les désirs qu'il nourrit, toutes les concupiscences qu'il allume est le principal obstacle qui se dresse dans la montée de l'âme vers la perfection. Cette attitude de dépréciation du charnel n'est pas exempte de sadisme et de masochisme. Souvent, elle utilise à l'égard du corps un langage qui confine à l'obscénité. On connaît la verdeur des propos des prédicateurs du Moyen-Age, d'un saint Pierre Damien ou d'un Savonarole. Toute l'exaspération de désirs condamnés à tourner sur eux-mêmes s'exprime dans des invectives et des anathèmes contre la chair et contre les plaisirs sensibles. L'accent est porté vigoureusement sur les fonctions biologiques humiliantes, déshonorantes, qui rapprochent l'homme de l'animal, sur la corruption inexorable de toute perfection physique, sur la vanité essentielle de toute satisfaction matérielle au regard de l'infinie plénitude du bonheur surnaturel qui récompense, après la mort, celui qui, toute sa vie, s'est renoncé par amour de Dieu. « *Vanitas vanitatum et omnia vanitas praeter amare Deum et illi soli servire. Ista est summa sapientia ; per contemptum mundi tendere ad regna coelestia. Vanitas igitur est, divitias perduras quaerere, et in illis sperare. Vanitas quoque est, honores ambire, et in altum statum se extollere. Vanitas est, carnis desiderio sequi : et illud desiderare, unde postmodum graviter oportet puniri. Vanitas est longam vitam optare, et de bona vita parum curare. Vanitas est, praesentem vitam solum attendere : et quae futura sunt, non praevidere. Vanitas est, diligere quod cum omni celeritate transit : et illue non festinare, ubi sempitemum gaudium manet* »12.

- 13 Cf. Mircea Eliade : *Le mythe de l'Éternel Retour* (Paris, Gallimard, 1949).

5Finalement, comme le suggère bien ce passage célèbre de l'*Imitation,* ce n'est pas seulement le corps et ses appétits sensibles qui sont l'objet d'un refus, mais tout ce qui est affecté de temporalité. C'est la condamnation métaphysique du relatif au nom de l'absolu. Toute l'imperfection de l'homme ne réside-t-elle pas en ce que son existence se développe dans le temps ? L'écoulement temporel, toujours générateur d'angoisse13, tend à être assumé et dépassé par le projet ascétique dans la mesure où, l'accomplissant, l'individu s'efforce de coïncider avec la permanence

éternelle de Dieu dans l'anéantissement de tout désir personnel et dans l’indifférence à l'Histoire, *perinde ac cadaver,* selon la prescription de saint Ignace de Loyola.

- 14 *Les œuvres de sainte Catherine de Gênes précédées de sa vie* par le Vicomte Marie-Théodore de Bussi (...)

6Cette dévalorisation du temporel peut prendre la forme extrême d'une aspiration à la mort, éprouvée comme une libération de l'âme délivrée des liens charnels et accédant enfin à la plénitude de l'union divine. « Je ne veux que vous, ô Jésus » s'écriait Catherine de Gênes, « et je n'aurai de repos que lorsque je serai parvenue à me cacher dans votre cœur où *disparaissent toutes les formes créées* ». Et le biographe de sainte Catherine remarque aussitôt : « Ces expressions de la sainte expliquent le violent désir de la mort qui l'assiégea pendant deux années environ ; elle n'en pouvait entendre parler sans que tout son intérieur ne débordât de joie »14.

- 15 Huysmans : Ste Lydwine de Schiedam, Paris, Stock, 1901, p. 95.
- 16 Thomas de Celano : *Vie de Ste Claire,* Paris, Fayard, 1953, p. 44-45.

7L'ascétisme ne peut donc se comprendre que dans son rapport à la mystique. S'il est vrai que chez la plupart des contemplatifs chrétiens, une longue et difficile voie purgative — le « laminoir », comme dit Huysmans15, — précède et prépare la voie illuminative, si la *nuit des sens* est toujours la nécessaire étape dans la *montée du Carmel,* cette ascèse rigoureuse et exaltée ne constitue jamais une fin en soi. Elle n’est qu'un moyen de purification, un exercice qui tend à déposséder l'individu de sa volonté propre, soumise à l'empire des désirs charnels, à rendre l'esprit perméable et docile à la volonté divine. Préparant à l'union mystique, l'ascèse purificatrice est vécue dans un état de joie toute spirituelle, tout au moins dans la certitude d’une Présence intérieure qui hante l'âme même lorsque celle-ci traverse des périodes d’aridité et d'acédie. C'est ce climat de joie dans la proximité divine qui est si heureusement évoqué par Thomas de Celano dans sa *Vie de Sainte Claire :* « Chez Claire, il semblait que la souffrance corporelle fit croître l'amour divin et la joie intérieure. Malgré ses pénitences, elle gardait un visage joyeux comme si rien ne la faisait souffrir, ou que la grâce de Dieu lui fit dédaigner toutes les afflictions temporelles... La très dévote vierge étant toute morte au monde, son âme s'adonnait sans cesse à l'oraison et aux saintes méditations. Elle employait tout son temps à louer Dieu, ses aspirations et ses ardeurs étaient fixées au ciel. Son âme, ne goûtant plus aux choses terrestres, s’ouvrait largement à la rosée divine »16.

- 17 Huysmans : *op. cit.,* p. 101

8Des notations de ce genre surabondent dans les vies de saints. Partout nous voyons que l’ascèse n'est qu'une propédeutique à la vie contemplative, une préparation à l’*unio mystica,* à l'identification, corps

et âme, avec un Dieu personnel, aimant et souffrant sur la croix. Les biographes de Ste Lydwine de Schiedam, de Ste Catherine de Gênes, de St François d'Assise considèrent la reviviscence de la Passion du Christ comme l'élément essentiel de l'ascétisme et de la mystique et comme le moyen par excellence de s'identifier à Dieu. « Ces âmes réparatrices qui recommencent les affres du Calvaire, qui se clouent à la place vide de Jésus sur la croix sont donc, en quelque sorte, des sosies du Fils ; elles répercutent, en un miroir ensanglanté, sa pauvre Face ; elles font plus : elles seules donnent à ce Dieu tout-puissant quelque chose qui cependant lui manque, la possibilité de souffrir encore pour nous ; elles assouvissent ce désir qui a survécu à son trépas, car il est infini comme l'amour qui l'engendre »17.

- 18 A. Nygren : *Erôs et Agapè,* Pans, Aubier, 1944.

9Cette identification personnelle à la personne divine ne se réalise pas dans l'horizon d'une sanctification autistique. Le saint n'est pas seul engagé dans sa propre purification. En se sanctifiant par la souffrance et la pratique des vertus, il participe à l'élévation spirituelle de toute la masse humaine. L'ascète apparaît ainsi comme un barrage qui empêche la totale submersion du monde par le péché. Suivant le schéma proposé par Anders Nygren18, l'amour qui provient de Dieu comme de sa source unique se réfracte à travers l'âme du saint sur les âmes de tous les hommes. Le saint, le mystique et l'ascète plus particulièrement, se situe comme un relais d'amour entre Dieu et l'humanité.

10Sentiment épique d'un univers de valeurs en perpétuel conflit, prééminence du spirituel sur le charnel, de l'éternité sur le temps, nostalgie d'une unité absolue et infaillible, aspiration de l'âme à l'union divine, identification à un Dieu personnel, protomartyr et rédempteur — telles nous apparaissent les assises de la tradition ascétique chrétienne ; tels sont les éléments que l'on est certain de rencontrer lorsqu'on se penche sur la vie d'ascètes célèbres et que l'on étudie leurs paroles et leurs écrits.

11Il nous a paru intéressant de nous demander si, en dehors de toute influence chrétienne ou judéo-chrétienne, il existait des formes d'ascétisme voisines de celle que nous avons évoquée. L'humanité a-t-elle attendu l'expansion du christianisme pour éprouver la nostalgie de l'au-delà et pour soupirer après la parousie divine ? A-t-elle attendu les enseignements de l'Évangile pour élaborer une mystique et une technique de la purification de l'âme ? Enfin dut-elle attendre l’apparition du monachisme dans les déserts du Proche-Orient pour voir les hommes renoncer aux avantages matériels de la vie courante et se consacrer isolément ou en commun, à l'ascèse purificatrice et à la méditation mystique ?

12C'est dans l’horizon général de cette interrogation que nous questionnerons l'Antiquité grecque et que nous nous efforcerons de

dégager les implications ascétiques et mystiques de la philosophie platonicienne.

II. L'ASCÉTISME DANS LA RELIGION GRECQUE ET CHEZ LES PHILOSOPHES PRÉSOCRATIQUES

- 19 Cf. l'opposition d'Apollon et de Dionysos dans *l'Origine de la Tragédie* (1871).
- 20 E. Rohde : *Psyché* (1ère éd. 1893. Trad. française 1928).
- 21 A. Bonnard : *Civilisation grecque,* Lausanne, 1954.
- 22 A. Bonnard : *op. cit.,* I, p. 8.

13Il y a longtemps que les intuitions nietzschéennes[19], étayées par les recherches scientifiques d'Erwin Rohde[20] nous ont déshabitués de considérer la vision grecque du monde comme celle d'un lumineux optimisme, aveugle pour la face nocturne de l'existence. Rohde et tous les historiens de la religion grecque qui lui ont succédé ont insisté sur la part de barbarie, sur le déchaînement rituel des instincts de violence et sur les épouvantes spirituelles plus ou moins déguisées qui se font jour à travers les pratiques religieuses du peuple grec, à l'apogée même de sa civilisation, en plein siècle de Périclès. L'expérience religieuse hellénique nous apparaît aujourd'hui bien proche de certains aspects de la mentalité primitive décrits par Frazer et par Lévy-Bruhl, et c'est fort justement qu'André Bonnard, au début de son étude sur la civilisation grecque[21], peut parler des « mœurs polynésiennes » des contemporains de Sophocle et d'Hippocrate. A titre d'exemples de rites grecs analogues à ceux des primitifs, il évoque le mariage (non point symbolique mais consommé) de Dionysos, « le dieu bouc ou taureau, avec la *reine* d'Athènes, la femme du premier magistrat de la cité, l'archonte roi ». Ce mariage se rattachait à un vieux culte agraire, destiné à assurer la fécondité des troupeaux. Bonnard cite encore les rites funéraires au troisième jour des Anthestéries ; ce jour-là les vivants se protégeaient contre les esprits des morts qui parcouraient les rues en quête de ripaille ; « Chacun barricadait sa porte, non sans avoir déposé sur le seuil, dans une marmite de terre réservée à cet usage, une soupe faite de toutes sortes de graines et à laquelle les vivants se gardaient de toucher... Les hommes protégeaient les dieux contre les morts. De même qu'ils se calfeutraient en leurs logis, ils bouclaient les dieux dans leurs temples. De grosses cordes encerclaient le sanctuaire entier, préservant l'immortalité des dieux contre la contagion de la mort... »[22]. Avec Bonnard, on peut rappeler encore la cruelle pratique du *pharmacos* ou bouc émissaire, malheureux infirme ou idiot que la ville nourrissait pour le lapider le jour où les dieux infligeraient à la cité le châtiment de la peste ou de la famine. Enfin n'oublions pas que les sacrifices humains se pratiquaient encore dans des circonstances exceptionnelles : ainsi, le jour même de la

bataille de Salamine, Thémistocle, pour s'assurer la faveur des dieux, sacrifia trois prisonniers, parmi les plus beaux, à Dionysos Zagreus.

- 23 L'expression est de René Schaerer : *L'homme antique et la structure du monde intérieur, d'Homère à* (...)
- 24 Se servir des dieux constituerait « l'erreur cruciale, l'hybris », Schaerer, *op. cit.,* p. 47.
- 25 *Odyssée,* Chant XI

14Si nous nous sommes arrêté à ces exemples, c'est pour reprendre un thème longuement développé par Rohde d'après lequel l'effort homérique d'objectivation et de rationalisation du sacré n'était pas parvenu, même à l'époque classique, à étouffer et à supplanter une expérience religieuse extrêmement archaïque : chtonienne et dionysiaque. Sous le signe d'Apollon, la religion homérique se présentait, avec tout le prestige de la réussite poétique, comme une apothéose de la sérénité, en particulier de la sérénité en face de la mort. Toute la théodicée homérique tend à soulager l'âme, à l'exorciser de sa crainte des dieux et des morts : avec les dieux, le dialogue est possible, un dialogue qui s'insère tout entier dans le plan de l'action et nourrit des projets humains extrêmement concrets ; sans extase, le héros (Achille, Hector, Ulysse) accomplit une « relative divinisation de lui-même »23 qui lui permet de relever le « défi des situations ». Le rapport de l'homme au divin est essentiellement pragmatique. Dès qu'il cesse, les projets humains sont voués à l'échec. Toute la sagesse de l'homme — on serait tenté de dire : l'astuce, en songeant à Ulysse — consiste à mettre les dieux de son côté sans jamais prétendre s'en servir comme d'esclaves ou d'instruments24. Elle consiste aussi à rester dans la dépendance des dieux sans jamais s'immerger dans le divin. Ce sens de la juste situation de l'homme par rapport aux dieux — et d'une situation clairement assimilable par la raison — cette sorte de mesure parfaite qui doit régler notre relation avec les Immortels trouvera son expression la plus exacte et la plus laconique dans le précepte d'Apollon Delphien : *Connais-toi toi-même.* L'âme, ainsi délivrée du tremendum sacré par l'objectivation du divin en un panthéon à l'image de la société humaine, se libère aussi, dans les poèmes homériques, de la hantise de la mort. L'homme primitif croyait que l'esprit du mort survivait à l'état de fantôme vindicatif, hostile aux vivants et l'une de ses préoccupations religieuses essentielles visait à l'apaiser par l'accomplissement des rites funéraires traditionnels. Or chez Homère, cette surexistence alerte, consciente et agressive est clairement niée. Dans l'au-delà, les âmes qui se révèlent à Ulysse lors de sa *nékya*25 sont exsangues, à peine conscientes d'elles-mêmes et totalement inoffensives avec l'aspect pitoyable d'ectoplasmes qui ne s'agitent qu'à la vue du sang qui pourrait les ranimer.

- 26 Cf. Martin P. Nilsson : *Les croyances religieuses de la Grèce antique,* Paris, Payot, 1955, p. 30 e (...)

15La conception homérique du sacré pénétra rapidement et amplement l'expérience religieuse hellénique. C'est elle qui, en quelque sorte, se

systématisa et s'officialisa dans le culte légal d'Apollon Delphien. Toutefois la religion apollinienne n'est pas purement et simplement la religion de l'*Iliade* et de l'*Odyssée.* Elle résulte plutôt d'un compromis entre le courant religieux homérique et les antiques expériences chtoniennes et dionysiaques26. C'est à celles-ci que nous devons nous arrêter car elles nous offrent la forme la plus archaïque de l'ascétisme grec.

- 27 Cf. le compte-rendu de ces travaux dans Kerenyi : *Dionysos le Crétois* (*Diogène,* n° 20, 1957).
- 28 Φύσις doit être pris ici en son sens primitif qui désigne l'acte de s'épanouir soi-même en une pro (...)

16Contrairement à l'opinion de Rohde, suivie par la plupart des historiens de la religion grecque, ce n'est pas en Thrace mais en Crète, à l'ère minoenne, qu'il faut situer l'origine et le foyer de diffusion du dionysisme. Sur ce point, les travaux de Karl Kerenyi paraissent décisifs27 Le dieu crétois était le dieu de la fertilité sous toutes ses formes, le dieu de l'exubérance naturelle, de la φύσις28 débordante de vitalité. La fameuse ivresse dionysiaque n'a rien à voir avec celle des modernes sectateurs de Bacchus. C'est une exaltation totale, un épanchement hors de soi de l'être tout entier, corps et âme, au sens propre c'est une *ek-stase* qui arrache l'individu aux limites étriquées de sa personnalité et à l'étouffoir de la vie quotidienne pour le faire participer, par identification avec le dieu, au jaillissement surabondant et éternel de la nature dans le cycle perpétuel de sa mort et de sa renaissance. Les évocations des orgies conduites par les ménades, chez Nietzsche et chez Rohde, rendent admirablement le climat extatique du culte de Dionysos. Mais dans le genre, nul n'a mieux écrit qu'Euripide. Les chœurs des *Bacchantes* demeurent l'expression esthétique la plus parfaite de la frénésie dionysiaque.

- 29 Chœur d'ouverture des *Bacchantes,* trad. Mario Meunier (Paris, Payot).

« Ah ! qu'il est doux dans les montagnes
De ne quitter les courses des thiases
Que pour tomber à terre,
De se couvrir du vêtement sacré
Que sont les peaux de faon.
De rechercher le sang des boucs immolés
Pour se donner la joie de manger leur chair crue
Et d'aller sur les montagnes.
Phrygiennes et Lydiennes
Lorsque Bacchos, en tête de son thiase,
Crie lui-même évohé !
La terre alors ruisselle de lait,
Ruisselle de vin et ruisselle
Du nectar des abeilles
Pareille à la fumée de l'encens de Syrie.
Et Bacchos lui-même,

Portant la flamme résineuse et ardente
Au bout de son narthex,
Se précipite à la course,
Stimule les chœurs vagabonds,
Bondit avec clameur
Et lance dans le ciel sa molle chevelure.
Alors, il fait éclater
Ces cris sur les Bacchantes :
« Allez, à Bacchos
Allez à Bacchos,
Parez-vous de l'or qui descend du Tholos
Et sur vos tambourins aux frémissements sourds
Célébrez Dionysos !
Évohé ! avec des cris phrygiens
Et de grandes clameurs,
Glorifiez le divin Evios
Lorsque la flûte sacrée aux mélodieux accents
Fait retentir les cadences sacrées
Qui conduisent nos courses
De montagne en montagne ! »
Joyeuse alors, la Bacchante
Comme un poulain suivant
Sa mère au pâturage
Pousse en avant ses jambes aux pieds agiles
En bondissant »29.

- 30 Nilsson : *op. cit.,* p. 30.
- 31 Rohde : *op. cit.,* p. 301
- 32 De Félice : *L'enchantement des danses et la magie du verbe,* Paris, A. Michel, 1957.
- 33 Cf. Alfred Métraux : *Le vaudou haïtien* (Pans, Gallimard, 1960).

17Selon l'expression de Martin Nilsson, « l'orgie dionysiaque semble avoir submergé la Grèce comme un raz de marée30 » Rohde insiste sur son caractère épidémique et rappelle des textes anciens d'après lesquels des villes entières auraient été frappées d'accès de folie passagère et contagieuse. Il s'agit là du corybantisme, surgissant comme une crise au cours de laquelle l'individu entrait « dans l'excitation la plus violente et était saisi d'une irrésistible envie de danser »31. Philippe de Félice32 a donné de ces danses une description plus technique qui a le mérite de mettre en lumière les mécanismes physiologiques (ou plutôt les inventions ludiques d'un corps en proie à l'espace sacré) grâce auxquels la ménade et le corybante parvenaient à l'extase. Cette description n'est d'ailleurs pas sans analogie avec celles des danses du vaudou haïtien33. « Parmi les mouvements qui caractérisaient cette chorégraphie sacrée et qui ne pouvaient manquer d'exercer une action à la fois physiologique et psychique, il convient de citer les déplacements sur les pointes ou plutôt sur les demi-pointes de pieds, les sauts et les entrechats, la projection en avant des jambes allongées ou repliées, le balancement et l'élévation des bras avec les mains jointes, ou leur raidissement se prolongeant

jusqu'aux extrémités des doigts, les inclinaisons profondes et les cambrures exagérées du corps, enfin et surtout le rejet violent et persistant de la tête en arrière. Qu'on ajoute à ces exercices, sans cesse répétés, des girations par piétinements sur place ou des rondes de plus en plus rapides, et l'on aboutira naturellement aux danses orgiastiques, durant lesquelles l'excitation intense qui s'emparait des exécutants pouvait aller jusqu'à la frénésie, avant de s'achever dans l'inconscience et le coma.

- 34 De Félice : *op. cit.,* p. 193-194.

18Des manifestations de ce genre étaient de règle dans la religion dionysiaque. Le dieu lui-même était censé y prendre part et y encourager ses fidèles, qu'il invitait à chanter, à crier et à bondir en cadence au son des tambourins et de la double flûte. Et quand l'exaltation qu'il avait déchaînée avait été poussée au paroxysme sous la triple impulsion de l'ivresse bacchique, des entraînements grégaires et d'une gymnastique forcenée, ses adorateurs et ses adoratrices, les Bacchants et les Ménades, se livraient à l'*oribasie,* c'est-à-dire à une course folle à travers les montagnes, qu'ils éclairaient de leurs torches mouvantes et qui retentissaient de leurs hurlements »34.

- 35 On trouverait de telles suggestions quelque peu heideggeriennes chez van der Leeuw : *L'homme primi* (...)
- 36 Exemples de souillures résultant de la violation de tabous dans P.M. Schuhl : *Essai sur la formati* (...)
- 37 Rohde : *Psyché,* p. 320

19Or cette frénésie chorégraphique n'était pas simple agitation et cette folie n'était pas une démence banale. Même si elle prend une allure hystérique, l'expérience religieuse n'en demeure pas moins religieuse. Peut-être sommes-nous trop portés à mesurer les phénomènes mystiques et paranormaux à l'aune trop étroite de la pensée rationaliste ; notre objectivité qui cultive le détachement porte en soi la dévalorisation de ce qu'elle fige en *ob-jet.* Peut-être faudrait-il revenir à une connaissance plus naturelle, plus sensuelle, sur le mode de l'étreinte, de la caresse — qui ne déterminerait pas mais *laisserait être*35. En ce qui concerne notre présente recherche, il faudrait comprendre autrement que d'une façon théorique à quel point la danse et l'orgie dionysiaques constituaient, pour les participants, une expérience essentiellement purificatrice. Le délire mystique, expression d'une participation intime de l'homme à l'existence divine (participation parachevée par la communion au corps divin sous l'espèce de la chair crue du bouc), opérait chez l'individu une véritable *catharsis* à la fois physique et morale. Il le purifiait de toute souillure (en particulier des souillures résultant du meurtre, de l'effusion du sang, du contact avec les cadavres et de la violation de multiples tabous36 il le guérissait de ses maladies, notamment de ses maladies mentales37 et le purgeait de ses angoisses.

20Certes, cette cathartique n'était pas précisément une morale : elle n'impliquait aucun repentir du péché et restait impuissante à édicter une règle de vie. La catharsis dionysiaque était purement rituelle. Elle devint franchement formaliste lorsqu'elle fut assimilée par le culte de Delphes.

- 38 Rohde : *op. cit.,* p. 231.
- 39 Plutarque : *De aud. poet.* 21. Cité par W. K. Guthrie, *Orphée et la religion grecque.* Paris, Payot, (...)

21Dans le fameux sanctuaire d'Apollon, seule la Pythie était possédée par l'extase divine. Seule, elle conjurait les mauvais esprits, origine des maladies corporelles et des tares morales, et exorcisait l'âme du patient. La purification s'opérait ainsi d'une façon toute extérieure à la conscience, l'individu n'ayant pas d'autre initiative à prendre que celle d'accomplir son pèlerinage. Le même formalisme se retrouvait dans les mystères d'Éleusis, la participation aux cérémonies et la répétition de formules stéréotypées garantissant à l'âme le salut dans l'au-delà. L'hymne homérique à Déméter, évoquant les mystères éleusiniens, déclare, en effet, très clairement : « Heureux qui a contemplé ces actes sacrés ; mais celui qui n'est pas initié et n'a pas participé à ces saintes cérémonies n'aura pas un sort égal après sa mort, dans les mornes ténèbres de l'Hadès »38. Ainsi dans l'esprit des courants de piété mystique, le salut de l'âme ne dépend pas tellement des mérites moraux acquis au cours de la vie terrestre, mais essentiellement de l'accomplissement de quelques rites codifiés par des collèges sacerdotaux. Platon, comme nous le verrons, réagira vigoureusement contre un tel formalisme religieux susceptible de voiler les pires turpitudes. Dans le même sens, on connaît l'exclamation tout à la fois ironique et scandalisée de Diogène le Cynique : « Quoi ! Patéchion le voleur doit-il donc avoir après la mort un sort meilleur qu'Épaminondas, seulement parce qu'il a été initié ? »39.

22Cependant, malgré leur rapide dégénérescence en une piété toute superficielle, les courants mystiques de la religion grecque primitive possédaient une richesse d'expérience qu'il était possible de revivifier et qui pouvait devenir le foyer d'une authentique renaissance spirituelle. Il s'agissait dès lors de transformer la catharsis rituelle en une purification morale, autrement dit de réaliser l'approximation du sacré par la voie de l'ascèse. Cette tentative de spiritualisation du dionysisme a été inaugurée et menée à bien par *l'orphisme.*

23La place de l'orphisme dans le développement de l'expérience religieuse grecque nous apparaît tout à fait capitale. Nous aurons d'ailleurs à apprécier le rôle qu'il a joué dans la maturation des idées religieuses et morales de Platon. Contentons-nous, pour l'instant, de situer l'orphisme par rapport aux cultes dont nous avons parlé et de dégager les éléments essentiels de sa doctrine et son style d'appréhension du sacré.

- 40 Guthrie : *op. cit.*

- 41 C'est le cas, notamment, des œuvres attribuées à Orphée : *les Argonautiques, les Lithiques et les* (...)
- 42 O. Kern : *Orpheus, eine religionsgeschichteliche Untersuchung,* Berlin, 1920.

24L'étude de l'orphisme a fourni une matière particulièrement copieuse aux historiens des religions, aux philologues et aux archéologues, depuis un siècle. W. K. Guthrie, au terme de l'importante synthèse40 qu'il a tentée, a dressé une bibliographie de l'orphisme qui ne comporte pas moins de cent soixante et onze titres. Pourtant bien des questions restent en suspens et nous devons nous contenter souvent de conjectures sur plus d'un chapitre particulier. Les textes antiques fourmillent d'allusions à l'orphisme, mais celles-ci sont loin d'être explicites et surtout ces textes sont souvent très éloignés, dans le temps, des débuts de la diffusion de l'orphisme. Nombre de témoignages ne remontent pas au-delà de l'époque alexandrine ou de la période impériale romaine, beaucoup émanent de milieux néo-platoniciens41. Il devient souvent très délicat de discerner ce qui est de l'orphisme pur et ce qui est des disciples lointains de Platon. Mais il est néanmoins quelques points sur lesquels s'accordent tous les historiens, à la suite d'E. Rohde et d'O. Kern42. C'est à ces quelques données indiscutables et fondamentales que nous nous arrêterons.

- 43 Guthrie : *op. cit.*. p. 19.
- 44 Tout un tissu de légendes reliait le fondateur et prophète mythique, Orphée, au divin Dionysos. Gu (...)

25Il ne semble pas que l'orphisme ait constitué à proprement parler une religion, avec ses dieux ou son dieu particuliers. C'était plutôt une façon nouvelle d'envisager la vie religieuse, de poser, en termes nouveaux, la question de la destinée religieuse personnelle — en quelque sorte une *philosophie adaptable à toute religion*43*.* C'était toutefois dans la religion de Dionysos que l'orphisme trouvait son climat d'élection, cette religion incarnant plus que toute autre les aspirations mystiques helléniques44. Mais il serait certainement faux de prétendre que tout fidèle de Dionysos fût en même temps un orphique. En effet, dès ses origines ou, plus exactement, dès sa période de diffusion, au début du VI° siècle, l'orphisme s'est singularisé, parmi toutes les expériences religieuses grecques, par son idéal de pureté de vie, par ses visions eschatologiques, par sa foi en la métensomatose et par l'importance qu'il accordait à la méditation des textes sacrés, autant d'éléments qui font défaut au culte de Dionysos, comme à celui d'Apollon de Delphes ou à celui de Déméter éleusinienne.

- 45 Guthrie : *op. cit.,* p. 176
- 46 *Cratyle* (400 c) : « Certains définissent le corps (σῶμα) le tombeau (σῆμα) de l'âme où elle se tro (...)
- 47 La réincarnation ne s'opérait pas nécessairement dans un corps humain. L'âme pécheresse pouvait to (...)

- 48 Guthrie : *op. cit.,* p. 188. Guthrie résume ici une donnée de l'eschatologie du *Phèdre* (248 c - 249 (...)

26L'ascèse morale en vigueur dans les communautés orphiques reposait sur un dogme qui n'est pas sans rappeler, moins dans sa lettre que dans son esprit, le dogme judéo-chrétien du péché originel. « La croyance qui domine le sectateur d'Orphée est que cette vie présente est pour l'âme le châtiment des fautes passées »45. Ce châtiment consiste dans la réclusion de l'âme dans la prison du corps. Le corps est la source vive du mal et de la souffrance. Tout l'effort de l'orphique doit, en conséquence, viser à la libération de l'âme, à sa délivrance de l'emprise corporelle. Le corps, ainsi que le rappelle Platon en une allusion directe aux enseignements de l'orphisme46, est le tombeau de l'âme. Du plus profond de cette nécropole, l'âme aspire à la vie authentique, à la seule vie qui vaille la peine d'être vécue : l'immortalité divine. Toutefois, pour en arriver là, une seule existence ne suffit pas. Il faut à l'âme une longue suite de purifications à travers une longue suite de vies particulières. Tel est le sens de la réincarnation à laquelle s'attachait la foi orphique : au terme de sa pérégrination cathartique de corps en corps47, l'âme, libérée de l'inexorable roue du temps, goûtait enfin la récompense attachée à la pratique de la vertu. La métensomatose s'opérait au cours d'une période de dix mille ans, « période divisée en dix parties de mille ans chacune, chaque millénaire comprenant une incarnation et le châtiment ou la béatitude qui la suit inévitablement... Dans le cas le plus habituel, les âmes sont jugées après leur première vie ; certaines sont envoyées dans des prisons souterraines, d'autres vont au ciel *et ont une vie en accord avec celle qu'elles menaient lorsqu'elles habitaient le corps d'un homme...* Lorsque les mille années sont écoulées, il est donné aux âmes de choisir leur seconde existence et l'on tire au sort l'ordre du choix »48.

- 49 *République* (363 *sq.*)

27Nous voyons donc à quel point l'orphisme diffère des autres courants de la piété grecque. Pour la première fois, nous rencontrons cette idée essentiellement morale que l'âme individuelle est seule responsable de son salut final ou de sa perte et que sa destinée dans l'au-delà dépend avant tout des mérites acquis au cours de ses existences multiples. *Avant tout,* mais pas uniquement. Comme Guthrie nous y invite, il ne faut pas escamoter les petits côtés de l'orphisme. En effet, le ou les fondateurs de l'orphisme, tout en insistant sur la nécessité de la purification morale ne négligeaient pas pour autant certaines recettes rituelles, du type indulgences. Orphée était tout autant un magicien qu'un prophète de la pureté : il croyait en la vertu cathartique de la répétition de certaines prières dont il préconisait l'emploi à qui voulait assurer le salut de son âme. Avec la suite des temps, l'idée même d'ascèse morale fut quelque peu étouffée et engloutie dans le flot montant des boniments sacerdotaux, vantant aux uns et aux autres l'efficacité de certaines formules, de certains sacrifices et de quelques pratiques rituelles. Platon, dans la *République,* dénonce vigoureusement cette exploitation fructueuse de l'inquiétude humaine en face des incertitudes de l'au-delà49.

- 50 Nietzsche : *L'origine de la Tragédie,* préface de 1886, Paris, Mercure de France, 1947, p. 8.

28En tout cas, il est bien certain que jamais l'ascèse orphique ne se porta vers des formes extrêmes telles que celles de l'ascétisme indien. Si méprisable que fût le corps humain comme obstacle à l'épanouissement de l'âme, le Grec ne pouvait s'empêcher de l'admirer et de l'aimer dans sa radieuse perfection formelle. Les macérations des gymnosophistes présentaient sans doute un attrait exotique, mais elles répugnaient au sentiment esthétique grec : elles manquaient de mesure, d'harmonie, de beauté. L'esthétique du laid, le goût baroque des formes torturées et des sentiments excessifs ne s'étaient pas imposés sous le ciel d'Athènes au temps où l'orphisme gagnait des fidèles, c'est-à-dire à l'époque des guerres médiques. Sans doute, l'expérience dionysiaque impliquait bien, comme le souligne Nietzsche, un véritable *besoin de l'horrible*50*,* mais ce besoin qui, en des temps protohistoriques, avait pu déborder, demeurait fortement contraint par les exigences apolliniennes de l'époque qui nous intéresse. Chez les Grecs, enfin, l'amour de la vie concrète, intensément vécue dans l'espace humain de la Cité, l'emporta toujours sur le pessimisme douloureux inhérent à la doctrine de la transmigration. Le Grec était trop naturellement attaché à la jouissance de formes belles se livrant au regard et au toucher dans une sorte de perduration du présent pour que sa critique du sensible fût menée jusqu'au bout. Ainsi, chez Platon, comme nous le verrons, cette critique est poussée très loin, mais elle rencontre dans le développement même du platonisme, d'innombrables limitations.

- 51 363 cd. (Trad. Chambry, coll. Budé). N'y a-t-il pas dans cette magnification de l'ivresse, l'écho (...)

29Dans le même passage de la *République,* Platon ironise sur la conception toute matérialiste du bonheur de l'âme après la mort telle que Musée (disciple d'Orphée) l'enseignait aux croyants : « Musée et son fils accordent aux justes au nom des dieux des biens plus magnifiques encore ; ils les mènent en imagination chez Hadès, les font asseoir à la table, couronnés de fleurs, et apprêtant un banquet des saints, ils les font dès lors passer tout leur temps à s'enivrer, comme si la plus belle récompense de la vertu était une ivresse éternelle »51.

- 52 364 e.
- 53 Rohde : *Psyché,* p. 358

30Un peu plus loin52, Platon fait allusion à l'abondance des ouvrages attribués à Orphée et Musée, ouvrages qui composaient, vraisemblablement, une sorte de bibliothèque religieuse unissant, sous une forme poétique, les mythes théogoniques et cosmogoniques avec une « spéculation semi-philosophique »53. La lecture de ces ouvrages jouait un rôle important, dans le système orphique non seulement pour la diffusion de la doctrine, mais surtout comme exercice cathartique. La récitation d'hymnes et les histoires des dieux constituaient, par elles-

mêmes, une élévation, une approche de la réalité divine. Mais là encore, on peut penser avec Platon, que cette littérature offrait au lecteur bien des facilités, des recettes pratiques qui le dispensaient de s'engager véritablement dans la voie de la vertu.

- 54 Il semble que Rohde juge les Orphiques dans une optique trop rigoureusement platonicienne lorsqu'i (...)

31Il faut donc faire preuve de prudence lorsqu'on parle de l'ascétisme orphique. Il est certain que la doctrine vulgarisée au cours des VIe et Ve siècles avait beaucoup perdu de sa pureté primitive. Néanmoins, les critiques acerbes de Platon54, justifiées par cette décadence, ne doivent pas nous faire oublier les intuitions fondamentales de l'orphisme : l'immortalité de l'âme, son aspiration à s'évader hors des liens charnels, enfin l'urgence de sa purification religieuse et morale. Ce sont d'ailleurs ces intuitions, dépouillées de toutes leurs surcharges pragmatiques et de leur utilisation à des fins plus ou moins mercantiles, qui fourniront à Platon les assises de la doctrine ascétique du *Phédon.* Mais il s'agira là d'une véritable transvaluation du vieux mysticisme d'Orphée.

32Quoi qu'il en soit des mérites et des faiblesses propres à l'orphisme, il est certain que cette conception religieuse de la vie exerça une influence profonde sur la spéculation philosophique. C'est à ce titre surtout que l'orphisme nous intéresse comme générateur ou stimulant de la pensée grecque. Avant d'examiner, en détail, tout ce que lui doit l'ascétisme platonicien, il nous reste à considérer comment certains des philosophes présocratiques se sont assimilé le climat religieux orphique et comment ils ont enrichi, de leur apport personnel, et fait progresser le projet ascétique et mystique qui s'y était élaboré. Nous examinerons tout d'abord en ce sens quelques aspects du pythagorisme.

III.

- 55 Guthrie : *op. cit.,* p. 245

33Il est difficile de déterminer exactement si l'orphisme a précédé le pythagorisme. L'existence de ce dernier n'est attestée qu'à partir du VIe siècle. C'est aussi le siècle qui voit s'épanouir la doctrine orphique. Selon Guthrie55 « il semble toutefois que les dogmes orphiques aient été déjà formulés, au moins dans leurs grandes lignes quand Pythagore fonda son école ». Nous allons voir, en effet, que le pythagorisme présuppose la connaissance de l'orphisme dont il reprend certains thèmes pour les approfondir et surtout pour les éclairer d'une lumière toute intellectuelle.

34De nombreux éléments appartiennent en commun à l'orphisme et au pythagorisme, sans qu'il soit possible d'affirmer avec certitude qu'il s'agit là d'une rencontre fortuite, d'une influence réciproque ou unilatérale. Le fait est que chez les Pythagoriciens nous trouvons les mêmes règles d'abstinence que chez les Orphiques, le même fonds de croyances en

l'immortalité de l'âme, en la transmigration, en la nécessité de la catharsis religieuse, la même affirmation dualiste opposant à l'âme le corps qui en est le tombeau. Pythagorisme et orphisme présentent donc les mêmes tendances à l'ascétisme — ascétisme religieux plutôt que moral.

- 56 Guthrie : *op. cit,* p. 245.

35Mais les différences apparaissent dès que l'on passe du plan de la pratique à celui de l'explication, différence de langage exprimant des différences d'attitude considérables dans la façon d'interpréter la réalité de l'homme, du monde et des dieux. Alors que chez les Orphiques les théogonies et cosmogonies ont un style mythique et s'expriment « en termes de mariage et de procréation »56, les Pythagoriciens élaborent une explication rationnelle, essentiellement mathématique, de l'origine et de l'évolution du monde. Les orphiques, plus poètes que philosophes, personnifient les forces contraires dont l'antagonisme est à l'origine même de la création : Zeus et les Titans, Phanès et la nuit, Eros et le Chaos ; la pensée orphique se meut ainsi dans un univers foncièrement mythologique. Sans doute, à travers ces représentations imagées d'une vaste théomachie on pressent une question que la métaphysique ne tardera pas à formuler en termes abstraits : comment l'unité peut-elle engendrer le multiple ? A cette question, les Orphiques apportaient une solution mythique, mettant en avant les transmigrations de l'Amour qui, à travers la série de ses incarnations, réalise toutes les étapes de la création. Les Pythagoriciens, sans rejeter, semble-t-il, les images orphiques, recherchèrent leur propre solution sur un plan strictement intellectuel, celui de la théorie des nombres. Ils cessèrent de se représenter le principe suprême de toute création comme un dieu personnel et n'envisagèrent que la Monade se multipliant elle-même à travers la série indéfinie des nombres. Toutefois l'interprétation mathématique de l'univers n'excluait pas, dans le pythagorisme primitif, l'attachement très vif au dualisme moral. Le monde pythagorique se présentait comme un tout où s'opposaient dialectiquement la forme et l'informe, la limite et l'illimité, la lumière et l'obscurité, les principes positifs étant foncièrement bons, les autres foncièrement mauvais. Cet univers, résultat de tensions bipolaires, était conçu comme entièrement régi par les nombres qui lui conféraient la qualité par excellence, l'*harmonie.* Parce que d'essence mathématique, le cosmos pythagorique était en même temps et nécessairement d'essence musicale ; l'harmonie des sphères orchestrait, aux dimensions de l'univers, l'harmonie de la gamme.

36Alors par un retour au plan de l'existence pratique apparaissait une image nouvelle de la destinée de l'âme et de l'ascèse : la cathartique pythagoricienne avait pour fonction d'amener l'âme à établir en elle-même l'harmonie. La purification, par la voie de l'ascèse, visait uniquement à assurer et à enrichir la musicalité de l'âme : que celle-ci, à l'image de la lyre d'Orphée triomphe de tous les obstacles dressés sur son itinéraire.

37Cette conception d'une vie spirituelle entièrement soumise aux règles de l'harmonie fera son chemin dans la pensée grecque. Nous la trouverons au fondement des idées pédagogiques, sociales et politiques de Platon.

38On sait comment l'École de Pythagore fut finalement déchirée par un divorce intime qui opposait en son sein les Mathématiciens (ou savants) aux Acousmatiques (ou mystiques), divorce qui met clairement en lumière l'ambivalence du pythagorisme initial, à la fois religion et science. Il était inévitable que certains disciples finissent par s'attacher exclusivement à l'un ou à l'autre de ces deux axes de la vie spirituelle. Pour les premiers Pythagoriciens, la spéculation mathématique ne se comprenait que dans le climat de la cathartique religieuse : déchiffrer les lois de l'harmonie universelle, c'était découvrir le modèle que l'âme devait intérioriser pour assurer son salut. Par la suite, certains disciples de Pythagore établirent une distinction de plus en plus nette entre science et religion et cultivèrent les mathématiques indépendamment de toute référence à la mystique. Cette prise de position, dont les circonstances exactes ont disparu de la mémoire humaine, constitue certainement l'un des actes de naissance de la philosophie en Occident, un véritable *progrès de la conscience.*

39L'examen de la philosophie milésienne n'entre pas dans notre projet. Les textes (minces fragments et témoignages sujets à caution) concernant les théories de Thalès, d'Anaximandre et d'Anaximène introduisent presque exclusivement des thèmes cosmologiques ou théologiques qui ne peuvent trouver leur place dans une interrogation sur les origines et le développement de l'ascétisme grec.

- 57 Cf. John Burnet, *L'aurore de la Philosophie grecque* Trad. Reymond, Pans, Payot 1952. p. 193.
- 58 A moins que considérant le *Logos* comme le fondement et le signe de tout ce qui est, l'ascèse *intel* (...)

40Nous n'aurons pas non plus à nous arrêter longuement à Héraclite — non que sa philosophie conflictuelle ne soit pas riche de suggestions mystiques, mais, à vrai dire, le peu que nous savons de son éthique ne comporte pas précisément d'implications ascétiques. La sagesse qu'il propose est foncièrement relativiste. Elle repose sur l'idée que toute expérience est corrélative de son contraire : le bien est corrélatif du mal ; l'expérience du repos dépend de celle de la fatigue ; celle du plaisir dépend de celle de l'insatisfaction57. Dans ces conditions on ne voit pas quel pourrait être le sens de l'ascétisme. Celui-ci ne semble guère pouvoir s'intégrer au mobilisme et au relativisme. L'ascétisme se comprend dans l'horizon d'une pensée dualiste comme l'effort, poussé aussi loin que possible pour s'arracher à l'un des termes du conflit et coïncider avec l'autre. Mais dans le perpétuel mouvement de balancier de la pensée héraclitéenne, l'ascèse confinerait à l'absurde58.

- 59 Fr. 112 (Voilquin ; *Les penseurs grecs avant Socrate,* Paris, Garnier, 1941, p. 62).
- 60 L. Robin : *La pensée grecque et les Origines de l'esprit scientifique* (Paris, A. Michel, 1948) p. (...)
- 61 Voir dans cet esprit, les pertinentes remarques de Buytendijk sur le concept de naturel (*Attitudes* (...)

41Mais encore une fois, nos connaissances touchant l'éthique d'Héraclite sont extrêmement pauvres. Les fragments d'Héraclite, les paroles qu'on lui attribue sont tellement isolés de leur contexte qu'on peut difficilement en déterminer la signification exacte. Ils proposent plus d'énigmes qu'ils n'apportent de clarté sur la doctrine de l'Éphésien. Quelles conclusions tirer, par exemple, dans le cadre d'une morale pratique, de cette proposition : « La pensée est la plus haute vertu ; et la sagesse consiste à dire des choses vraies et à agir selon la nature en écoutant sa voix »59. Commentant cette pensée Léon Robin60 insiste sur la cohérence de la doctrine d'Héraclite qui fonde le sens de l'éthique sur l'*identité de la pensée vraie avec la loi de l'univers.* Mais il s'agit là d'une proposition extrêmement générale, incapable de dicter une attitude précise dans la vie. Vivre en accord avec la nature ne signifie pas grand chose quand il s'agit de l'homme, pour la raison très simple que l'idée de nature est inséparable de l'expérience culturelle qui l'englobe61.

- 62 Nietzsche : *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque* (trad. G. Bianquis, P (...)

42La philosophie de l'École d'Élée n'enrichit qu'indirectement notre enquête sur l'ascétisme grec. Elle se présente comme une ontologie sans conséquences morales précises. Sans doute, la primauté absolue de l'*Etre-Un* affirmée par Parménide, la polémique antipolythéiste de Xénophane nous suggèrent aisément la direction d'une éthique tournée vers le refus du pluralisme, dans une conscience hautaine des illusions du sensible. Nietzsche a bien perçu dans le schéma général de l'éléatisme la dimension d'un véritable ascétisme intellectuel. Il voit en cet effort pour se dégager de la mouvance fantasmagorique des impressions sensibles et pour se libérer de la séduction du monde phénoménal, une sorte de retrait hors de la vie, hors de la φύσις jaillissante et débordante, une sorte de fossilisation hyperintellectuelle qui nous situe aux antipodes du dionysisme : « Et c'était un Grec (Parménide), dont la *floraison* coïncide à peu près avec le début de la Révolution ionienne. Il était alors possible à un Grec d'échapper à la luxuriante richesse de la réalité comme à une simple jonglerie de schèmes imaginaires, et de se réfugier... dans la paix cadavérique et figée du concept le plus froid, le moins expressif de tous, de l'être... Cette fuite n'était pas une fuite hors du monde, au sens des philosophes indous, le mobile n'en était pas la profonde croyance religieuse à la corruption, à la fragilité et au malheur de l'existence ; ce but suprême, le repos dans l'être, ne se présentait pas comme l'absorption mystique dans une représentation unique et pleinement suffisante... La pensée de Parménide n'a rien du parfum sombre et enivrant de la pensée indoue... Ce qui est le plus surprenant pour

l'époque, c'est plutôt cette pensée sans parfum, sans couleur, sans âme et sans forme, sa totale absence de sang, de religiosité, de chaleur morale, son caractère de schème abstrait — chez un Grec ! — Mais surtout l'énergie terrible de cet effort vers la *certitude,* dans un siècle où la pensée est mystique, extrêmement mobile et fantasque »62.

43Certes, la critique nietzschéenne procède d'une exaltation esthétique du vital et de l'expérience dionysiaque. Cependant la lecture des fragments du poème de Parménide confirme bien cette impression de dépouillement d'une pensée tendue (au sens de la *contention* dont parlent les psychologues de la vie mystique) vers un seul thème, vers le concept le plus abstrait. La philosophie de Parménide est un perpétuel renoncement. Et comme telle, elle prend la valeur d'un prototype et d'un symbole : celui de toute ontologie ; toute pensée de l'Etre, toute pensée du fondement, ne peut se penser que dans le dépouillement : rigueur du langage, discipline du raisonnement, rectitude de l'attention. L'abstraction est, en soi, un acte ascétique, un refus de l'empirisme sensualiste. Enfin la réflexion philosophique s'affirme, avec sérieux, comme un refus du divertissement : rhapsodies de quelque Muse sicilienne, opinions et préjugés de l'agora, emprise subjective de la perception sensible et de la passion, c'est au milieu de toutes ces tentations, de toutes ces séductions que le philosophe cherche à *com-prendre,* c'est-à-dire à recueillir et à déchiffrer les signes du Logos transcendant, fondement et horizon de tout ce qui est. Or ce recueillement — par où la Présence de l'Etre transparaît en Raison — ne peut être qu'étroitement solidaire du recueillement des sens. De Platon à Spinoza et à Kant, le *retrait* philosophique garantit la liberté créatrice de la pensée dans sa fidélité au Logos. La parfaite sphère de l'être parménidien enclôt l'âme qui la pense : ainsi, recueillant l'Etre, c'est l'âme elle-même qui est recueillie par Lui. La κάθαρσις s'achève alors en θεωρία.

44C'est chez la plus prestigieuse des Muses siciliennes, chez Empédocle, que culmine le génie mystique de l'orphisme et du pythagorisme. Empédocle nous intéresse ici comme l'auteur des Φύσικα et surtout des Καθαρμοί, somptueux poèmes dont les larges fragments qui nous sont parvenus orchestrent tous les thèmes ascétiques et mystiques que nous avons rencontrés.

- 63 Rohde souligne le caractère quelque peu anachronique du mode de présence d'Empédocle Il incarne le (...)

45Empédocle est bien l'héritier d'Orphée, non seulement par la splendeur prophétique de ses chants, mais surtout par la ferveur tragique qui l'anime et par le climat religieux qui enrobe toute son œuvre. La dialectique de l'Amour et de la Haine qu'il situe comme l'inexorable pulsation du Cosmos était déjà sous-jacente dans le mythe orphique de Phanès. La sensibilité poétique d'Empédocle n'a fait que magnifier nombre d'images élaborées et assimilées dans les cercles mystiques

siciliens63 : image de la chute originelle qui préside à la destinée de l'humanité :

- 64 Fr. 124 (Trad. Voilquin, *op. cit.*).

« Hélas ! ô malheureuse race des mortels, ô très douloureuse ! De quelles disputes, de quels gémissements êtes-vous nés ! »64.

46Image de la terre comme d'une *vallée de larmes* où se déroule lamentablement l'existence d'êtres déchus :

- 65 Fr. 121

« La région sans joie où le Carnage et le Ressentiment et la foule des autres Kères, les tristes maladies, les contagions, les travaux fugitifs, errent dans la prairie du Malheur et dans les Ténèbres »65.

47Image de la malédiction qui s'attache à l'âme pécheresse :

- 66 Fr. 115.

« C'est un oracle du Destin, décret antique des divinités éternelles, scellé d'amples serments que si une âme a souillé son corps dans un moment d'égarement ou, en suivant la Discorde, s'est parjurée avec impiété — une de ces âmes qui ont reçu pour lot la longue vie — elle erre pendant trois fois dix mille saisons, loin des bienheureux, prenant, au cours de différentes naissances, toutes les formes mortelles et passant tour à tour par les chemins ardus de la vie. C'est pourquoi la puissance de l'éther la plonge dans la mer, la mer la crache sur la terre, la terre la rejette dans les flammes du soleil brûlant qui la lance dans les tourbillons de l'éther ; ils la reçoivent à tour de rôle, et tous la détestent. Moi aussi je suis maintenant une de ces âmes, et je fuis les dieux, et j'erre, parce que j'ai obéi à la Discorde furieuse »66.

48Image de la série des réincarnations :

- 67 Fr. 117.

« Car je fus pendant un temps, garçon et fille, arbre et oiseau, et poisson muet dans la mer »67.

49Nostalgie du paradis perdu :

- 68 Fr. 130.

« Tout était doux et familier à l'homme : bêtes sauvages, oiseaux et la flamme de la bienveillance éclairait tout »68.

50Spiritualité d'un dieu qui échappe à toute emprise sensible :

- 69 Fr. 133 et 134.

« Il n'est pas possible de nous approcher de la divinité et de la saisir par la vue ou de la toucher de la main, ce qui est la meilleure voie d'accès pour que la persuasion atteigne le cœur de l'homme.
Dieu ne possède pas de corps pourvu d'une tête humaine ; il n'a pas de dos d'où partent comme deux rameaux, deux bras ; il n'a ni pieds, ni genoux agiles, ni membre viril couvert de poils. Il est uniquement un esprit auguste et d'une puissance inexprimable dont la pensée rapide parcourt l'univers »69.

- 70 Fr 137, 139, 140, 141.

51Enfin, les Καθαρμοί, après une pathétique critique des sacrifices sanglants, rappellent les tabous de l'orphisme et du pythagorisme : interdiction de manger de la viande, de toucher aux feuilles du laurier (l'arbre d'Apollon) et aux fèves (la nourriture des morts)70.

52Ainsi retrouvons-nous chez Empédocle une doctrine cathartique appuyée sur le mythe de la chute de l'âme. Les prescriptions ascétiques qu'elle propose ne sont nullement morales mais purement religieuses, et rappellent, somme toute, assez bien les recettes sacerdotales qui ont soulevé l'indignation de Platon.

- 71 L'éthique démocritéenne centrée sur l'idée de sérénité (ἀθαμβία) et de paix du cœur (εὐθυμία) anno (...)

53Les autres grands présocratiques : Anaxagore, Leucippe et Démocrite n'ont pas développé d'éthique qui puisse entrer dans les limites de notre enquête71. Leur pensée prend la relève de celle des Physiciens Ioniens. Elle procède en effet d'une interrogation sur la nature des choses et recherche le principe d'explication suprême de tout le réel.

54Sur des modes très différents de la pensée parménidienne, ces auteurs affirment finalement (à la fois dans leur projet général de rationalisation de l'univers et dans leurs solutions particulières : atomisme matérialiste de Leucippe et Démocrite, spiritualisme équivoque d'Anaxagore) la valeur unique de la Raison dans sa démarche questionnante.

55Ces philosophes représentent avec Héraclite et Parménide ce que la pensée grecque a créé de plus important, de plus élevé dans la voie du rationalisme avant Platon et Aristote. Aussi les thèmes par eux développés constitueront pour les deux plus grands philosophes de l'Antiquité un monde toujours ouvert de problèmes, un véritable ferment pour la réflexion.

56En dehors de Démocrite et d'Anaxagore, la Raison créatrice devient à la même époque, dans la bouche des Sophistes, la raison raisonnante qui joue avec les mots et se complaît dans une éristique brillante et superficielle : jeu subtil de prestidigitateurs, ouvriers d'un scepticisme

sans envergure et qui ont travaillé, dans l'éclat de leurs controverses, à l'inflation et à la dévalorisation de la parole. Avec les Sophistes, avec Protagoras notamment, un relativisme souriant et éloquent tend à s'imposer comme le dernier cri de la pensée, le style à la mode dans une société énervée par la prospérité matérielle et par le confort intellectuel : faconde de la jeunesse quand elle n'a pas à se colleter avec de dures difficultés et qu'elle substitue à la lutte de l'homme contre le monde les joutes oratoires et le duel factice des idées. Il nous paraît assez significatif que soit sorti d'un milieu besogneux, prosaïque, quelque peu famélique l'homme très humble qui dans les bavardages de l'agora allait réveiller, d'une façon combien acide ! l'appétit de vérité et susciter d'impérieuses exigences morales. Socrate est l'homme qui va rendre à la parole toute la densité du Logos (en questionnant sur le τὸ τί ἐστίν) et à la conscience humaine le sentiment de sa valeur personnelle inaliénable (en mourant pour la vérité de sa propre conscience).

57Mais l'action de Socrate et son attitude intellectuelle sont trop intimement liées à l'origine et aux débuts de la pensée platonicienne pour que nous cherchions à les en séparer, à discerner par un recoupement de témoignages ce qui est du Socrate historique et ce qui est du Platon socratisant. D'ailleurs, si Socrate incarne pour nous une dimension historique par excellence, celle d'avoir été un *moment* décisif dans le progrès de la conscience occidentale, c'est bien à Platon que nous le devons. Cette considération nous incite à envisager Socrate et Platon comme une seule et même pensée questionnant et se questionnant. Dans le cadre général de notre enquête sur l'ascétisme grec, nous étudierons donc à présent le développement apporté à ce thème par l'œuvre de Platon. Ce faisant, nous rencontrerons maintes fois les conceptions morales des Sophistes et nous verrons comment l'éthique platonicienne se constitue, devient elle-même, à travers une critique permanente des morales du profit, de la violence et du plaisir.

Notes

1 Olier : *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* (1650). Texte cité par Renan : Souvenirs *d'Enfance el de Jeunesse, le Séminaire d'Issy.*

2 Cf le récit de la création de l'homme dans *la Genèse* (II. 7) où la duplicité originelle de l'homme s'affirme symboliquement dans sa participation à la Terre et au Souffle

3 Telle est l'opinion de St Augustin (*Du libre-arbitre 2°* p. XI) qui situe l'origine du mal dans le libre choix de notre volonté propre.

4 *Ginza* (568.21 22) Cité par S. Pétrement : *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (P.U.F., 1947, p. 184).

5 *Imitation de Jésus-Christ* (I. XXII. 3).

6 La transvaluation, sous l'action de la Grâce divine, de la Jérusalem terrestre en la Jérusalem céleste, dans la *Cité de Dieu,* exprime, sur un monde symbolique et métaphorique, la dimension collective du salut de l'âme.

7 Sur la valeur pathique du Haut et du Bas comme coordonnées affectives-spatiales de notre présence au Monde, cf. L. Binswanger : *Le Rêve et l'existence* (Desclée de Brouwer, 1954).

8 Pascal : *Pensées.* n° 233 (éd. Brunschvicg).

9 Saint Augustin a analysé admirablement l'impossibilité où se trouve l'âme réduite à ses propres forces, de coïncider avec elle-même. En face des options qui l'engagent pleinement, la volonté est divisée Elle veut, tout en ne voulant pas : « Et mon corps obéissait plus aisément à la plus ténue volonté de mon âme, en remuant tel membre au moindre commandement, que mon âme ne s'obéissait à elle-même pour réaliser dans la volonté seule sa grande volonté. » (*Confessions,* VIII. 8. 21. Trad. de Labriolle. Coll. Budé).

10 « C'est sans soutien ou avec soutien, / Sans lumière et dans les ténèbres / que je me consume peu à peu tout entier » (St Jean de la Croix : *Poésies de la* vive *flamme d'amour,* VII, ds : *Œuvres Spirituelles,* éd. du Seuil, p. 1111.

11 M. Olier : *op. cit.* Cf. Renan : *op. cit*

12 *Imitation de Jésus-Christ,* I. 1.3.

13 Cf. Mircea Eliade : *Le mythe de l'Éternel Retour* (Paris, Gallimard, 1949).

14 *Les œuvres de sainte Catherine de Gênes précédées de sa vie* par le Vicomte Marie-Théodore de Bussière, Paris, 1860, p. 90-91.

15 Huysmans : Ste Lydwine de Schiedam, Paris, Stock, 1901, p. 95.

16 Thomas de Celano : *Vie de Ste Claire,* Paris, Fayard, 1953, p. 44-45.

17 Huysmans : *op. cit.,* p. 101

18 A. Nygren : *Erôs et Agapè,* Pans, Aubier, 1944.

19 Cf. l'opposition d'Apollon et de Dionysos dans *l'Origine de la Tragédie* (1871).

20 E. Rohde : *Psyché* (1ère éd. 1893. Trad. française 1928).

21 A. Bonnard : *Civilisation grecque,* Lausanne, 1954.

22 A. Bonnard : *op. cit.,* I, p. 8.

23 L'expression est de René Schaerer : *L'homme antique et la structure du monde intérieur, d'Homère à Socrate,* Paris, Payot, 1958. p. 46

24 Se servir des dieux constituerait « l'erreur cruciale, l'hybris », Schaerer, *op. cit.,* p. 47.

25 *Odyssée,* Chant XI

26 Cf. Martin P. Nilsson : *Les croyances religieuses de la Grèce antique,* Paris, Payot, 1955, p. 30 et p. 52 *sq.* et Rohde : *Psyché,* p. 294 *sq*

27 Cf. le compte-rendu de ces travaux dans Kerenyi : *Dionysos le Crétois* (*Diogène,* n° 20, 1957).

28 Φύσις doit être pris ici en son sens primitif qui désigne l'acte de s'épanouir soi-même en une profusion jaillissante, comme le rappelle Heidegger : « Φύσις désigne la prédominance de ce qui s'épanouit... Φύσις est la *venue au jour,* le fait de s'é-mettre hors du latent... désigne donc originairement aussi bien le ciel que la terre, aussi bien la pierre que la plante, aussi bien l'animal que l'homme, et l'histoire humaine en tant qu'œuvre des hommes et des dieux, enfin, et en premier lieu, les dieux mêmes dans le pro-destin ». (*Introduction* à *la Métaphysique,* PUF, 1958, p. 22-23).

29 Chœur d'ouverture des *Bacchantes,* trad. Mario Meunier (Paris, Payot).

30 Nilsson : *op. cit.,* p. 30.

31 Rohde : *op. cit.,* p. 301

32 De Félice : *L'enchantement des danses et la magie du verbe,* Paris, A. Michel, 1957.

33 Cf. Alfred Métraux : *Le vaudou haïtien* (Pans, Gallimard, 1960).

34 De Félice : *op. cit.,* p. 193-194.

35 On trouverait de telles suggestions quelque peu heideggeriennes chez van der Leeuw : *L'homme primitif et la religion* (Paris, PUF, 1940) et chez Buytendijk : *La femme* (Paris, Desclée de Brouwer).

36 Exemples de souillures résultant de la violation de tabous dans P.M. Schuhl : *Essai sur la formation de la pensée grecque* (Paris, PUF, 2e éd. 1949, p. 29-37) et dans Festugière : *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris, Vrin, 2e éd. 1950, p. 124-127).

37 Rohde : *Psyché,* p. 320

38 Rohde : *op. cit.,* p. 231.

39 Plutarque : *De aud. poet.* 21. Cité par W. K. Guthrie, *Orphée et la religion grecque.* Paris, Payot, 1956, p. 173.

40 Guthrie : *op. cit.*

41 C'est le cas, notamment, des œuvres attribuées à Orphée : *les Argonautiques, les Lithiques et les Hymnes.*

42 O. Kern : *Orpheus, eine religionsgeschichteliche Untersuchung,* Berlin, 1920.

43 Guthrie : *op. cit..* p. 19.

44 Tout un tissu de légendes reliait le fondateur et prophète mythique, Orphée, au divin Dionysos. Guthrie en démêle longuement l'étonnante complexité (cf. chap. IV, *La création et les dieux tels que nous les présente Orphée*).

45 Guthrie : *op. cit.,* p. 176

46 *Cratyle* (400 c) : « Certains définissent le corps (σῶμα) le tombeau (σῆμα) de l'âme où elle se trouverait présentement ensevelie ; et, d'autre part, comme c'est par lui que l'âme exprime ses manifestations, à ce titre encore il est justement appelé *signe* (σῆμα) d'après eux. Toutefois, ce sont surtout les Orphiques qui me semblent avoir établi ce nom, dans la pensée que l'âme expie les fautes pour lesquelles elle est punie, et que, pour la garder (σῴξητα ι), elle a comme enceinte ce corps qui figure une prison ; qu'il est donc, suivant son nom même, le σῶμα (*la geôle*) de l'âme jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette ». (Trad. Méridier, coll. Budé).

47 La réincarnation ne s'opérait pas nécessairement dans un corps humain. L'âme pécheresse pouvait tout aussi bien choir dans le corps d'un animal. C'était probablement sur cette croyance que reposait l'interdiction orphique de manger de la viande.

48 Guthrie : *op. cit.,* p. 188. Guthrie résume ici une donnée de l'eschatologie du *Phèdre* (248 c - 249 b) qu'il attribue à la doctrine orphique.

49 *République* (363 *sq.*)

50 Nietzsche : *L'origine de la Tragédie,* préface de 1886, Paris, Mercure de France, 1947, p. 8.

51 363 cd. (Trad. Chambry, coll. Budé). N'y a-t-il pas dans cette magnification de l'ivresse, l'écho fervent de l'orgie dionysiaque archaïque ? L'ivresse est probablement l'une des expériences les plus primitives de l'extase. Cette *forme élémentaire* de la mystique se retrouve

exaltée dans de nombreuses mythologies, notamment chez les Scandinaves et les Germains. On sent ici à quel point le Grec cultivé et rationaliste du Ve siècle objective et appauvrit un certain univers religieux dont il se trouve rejeté et avec lequel il cesse de communiquer affectivement. Ce n'est pas comme Ulysse, en fermant ses oreilles de chair aux mélodies envoûtantes des sirènes que le philosophe conduit à son terme son projet de rationalisation de la situation de l'homme dans le monde, mais en déterminant objectivement la nature et la fonction de ce qui l'émeut et en le replaçant dans un ensemble intelligible. Il n'y a plus guère à redouter, dès lors que la Sirène n'est plus qu'un archétype surgi de l'inconscient collectif et que la mélopée se ramène à un jeu d'harmoniques représentables mathématiquement. Si je m'adonne à l'algèbre quand chantent les Sirènes, je deviens imperméable à l'envoûtement et j'échappe à la perdition esthétique. Il en va du philosophe comme de l'alpiniste qui, parvenu au terme de son ascension, échappe au vertige de l'espace ouvert en identifiant les sommets voisins. La démarche rationnelle est à l'expérience mystique (ou esthétique) ce que l'espace géographique est à l'espace vertigineux. Mais il est vrai que chez un philosophe comme Platon, les voies de l'esprit furent loin d'être purement et simplement rationnelles. Il est vrai enfin que la mystique platonicienne, comme nous le verrons, est beaucoup plus mystique que celle d'Orphée et de Musée. Il faut brûler pour pouvoir adorer — expression même d'une dialectique qui dépasse le rationalisme qu'elle contribue puissamment à fonder.

52 364 e.

53 Rohde : *Psyché,* p. 358

54 Il semble que Rohde juge les Orphiques dans une optique trop rigoureusement platonicienne lorsqu'il écrit que *leur ascétisme n'exige pas l'exercice des vertus civiles* et que, pour eux, *la discipline et la transformation du caractère ne sont pas indispensables* (p. 365). Guthrie se montre, dans l'ensemble, beaucoup moins sévère. De même Nilsson : *op. cit.,* p. 34.

55 Guthrie : *op. cit.,* p. 245

56 Guthrie : *op. cit,* p. 245.

57 Cf. John Burnet, *L'aurore de la Philosophie grecque* Trad. Reymond, Pans, Payot 1952. p. 193.

58 A moins que considérant le *Logos* comme le fondement et le signe de tout ce qui est, l'ascèse *intellectuelle* n'intervienne pour détourner l'esprit de la masse des opinions flottantes et le concentrer sur la recherche de la vérité appréhendée comme tension des contraires.

59 Fr. 112 (Voilquin ; *Les penseurs grecs avant Socrate,* Paris, Garnier, 1941, p. 62).

60 L. Robin : *La pensée grecque et les Origines de l'esprit scientifique* (Paris, A. Michel, 1948) p. 94.

61 Voir dans cet esprit, les pertinentes remarques de Buytendijk sur le concept de naturel (*Attitudes et Mouvements,* Paris, Desclée de Brouwer, 1957, p. 471 *sq*.).

62 Nietzsche : *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque* (trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1938, 7e éd. 1951, p. 86-87).

63 Rohde souligne le caractère quelque peu anachronique du mode de présence d'Empédocle Il incarne le mage thaumaturge des temps archaïques qui fait fi des enseignements de la science positive, en plein développement dans cette fin du VIe siècle. Cf. *Psyché,* p. 404.

64 Fr. 124 (Trad. Voilquin, *op. cit.*).

65 Fr. 121

66 Fr. 115.

67 Fr. 117.

68 Fr. 130.

69 Fr. 133 et 134.

70 Fr 137, 139, 140, 141.

71 L'éthique démocritéenne centrée sur l'idée de sérénité (ἀθαμϐία) et de paix du cœur (εὐθυμία) annonce déjà l'épicurisme. Mais les fragments de Démocrite ne sont pas assez explicites pour nous permettre d'interpréter dans un sens ascétique ses maximes selon lesquelles le bonheur ne réside pas dans les plaisirs sensibles. Cf. Robin, *op. cit.,* p. 145